

SEJARAH HARMONISASI ISLAM DAN KEBUDAYAAN: Dari Inkulturasi Hingga Akulturasi*

Ali Sodikin

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: ali_sadikin6@yahoo.com

A. Pendahuluan

Dalam pengantar bukunya yang berjudul “Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih”, Jalaluddin Rahmat mengutip pesan Rasulullah saw kepada Abu Ayyub Al Ansari dan Abu Darda'. Kepada Abu Ayyub rasul berpesan, “Hai Abu Ayyub, maukah kamu aku tunjukkan sedekah yang membuat Allah dan RasulNya ridha? Engkau mendamaikan diantara manusia ketika mereka saling menyerang. Engkau mendekatkan mereka yang saling menjauh. Kepada Abu Darda' Rasul bersabda, “Maukah kalian aku beri tahu amal yang paling utama dari derajat puasa, salat dan sedekah? Mendamaikan orang orang yang bertengkar”.¹ Pesan Rasulullah ini dapat diposisikan sebagai bagian dari penerjemahan visi Islam yang *rah}matan lil 'a>lami>n*. Prinsip ini mempersyaratkan upaya penciptaan harmoni dalam mendakwahkan ajaran Islam. Islam adalah rahmat, sehingga penyampiannyaupun harus dengan cara yang menimbulkan rahmat. Dengan demikian, segala upaya yang tidak mendatangkan rahmat (menyebabkan musibah atau bencana) berarti tidak sejalan dengan ajaran Islam, meskipun bertujuan untuk menyebarkan ajaran Islam.

Harmoni dalam islam dapat terwujud jika masyarakat muslim memahami filosofi keragaman dalam beragama. Dalam Al Qur'an dinyatakan bahwa keragaman adalah *sunnatullah*, sebuah kehendak nyata Allah yang tidak menjadikan semua manusia beriman, tetapi menciptakan juga kekafiran, kemusyrikan, kemunafikan. Keberadaan keragaman ini Allah jadikan cermin bagi manusia, agar mereka saling berintrospeksi dan berkaca kepada sekitarnya. *Maqashid syari'ah* dari keragaman itu adalah agar manusia saling berlomba menjadi orang baik, yang mendatangkan rahmat bagi sesamanya, bahkan alam sekitarnya. Oleh karena itu keragaman harus diterima bahkan menjadi sumber

* Diterbitkan di *Jurnal Mazhabuna, Media Transformasi Pemikiran Islam*, Edisi No. 07 Tahun 2013.

¹ Jalaluddin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih* (Bandung: Mizan dan Mutahhari Press, 2007), hlm. 19.

harmoni. Inilah mungkin yang dimaksud oleh hadis nabi bahwa perbedaan itu adalah rahmat.

Sumber terjadinya ketidakharmonisan dalam islam adalah cara pandang terhadap ikhtilaf. Cara pandang atau paradigma terhadap ikhtilaf inilah yang menentukan sikap seseorang dalam menyikapi perbedaan. Ikhtilaf dapat menyebabkan disharmoni karena dipengaruhi cara pandang yang salah terhadap fiqh. Dalam pemahaman sebagian masyarakat, fiqh menggantikan posisi sumber Islam, yaitu Al qur'an dan Hadis, sehingga kebenarannya dianggap mutlak. Pada tingkatan inilah posisi fiqh memiliki paradigma diniyah, yaitu: kebenaran tunggal, asas mazhab tunggal, dan fiqh sebagai ukuran kesalehan.² Dengan paradigma seperti ini maka tidak ada tempat bagi perbedaan atau keragaman, yang ada adalah kesatuan, Islam adalah entitas yang satu corak, bukan warna warni. Akibatnya, sesuatu yang ikhtilaf berubah menjadi sesuatu yang khilaf.

Paradigam di atas sebenarnya mengakibatkan hal yang kontra produktif terhadap islam dan umatnya. Konflik internal umat Islam hingga munculnya terorisme yang dianggap bersumber dari ajaran islam, merupakan akibat penggunaan paradigma yang tidak tepat dalam memposisikan ikhtilaf. Paradigma semacam ini akan memunculkan sikap keras, tidak toleran dan anti perubahan (*status quo*). Apalagi jika dibumbui oleh romantisme historis masa Islam klasik yang dianggap sebagai Islam otentik dan menjadi barometer untuk mengukur keabsahan perilaku keagamaan pada masa sekarang. Oleh karena itu penting memahami bagaimana historisitas pewahyuan ajaran Islam yang selalu berpijak pada penciptaan harmoni sosial.

B. Harmonisasi Wahyu dengan Budaya Arab

Secara empiris wahyu al-Qur'an diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Artinya secara historis al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa yang tanpa konteks. Sebagai pesan Tuhan, wahyu memiliki objek sasaran dan sasaran itu adalah masyarakat Arab pada abad ke-VII Masehi. Dari sisi otentitasnya, ajaran Islam berasal dari wahyu yang transenden, namun dipandang dari sistem yang obyektif; meliputi ajaran, peraturan dan tata cara ibadah, maka dalam Islam

² *Ibid*, hlm. 42.

juga terdapat unsur kebudayaan.³ Konteks sosial budaya yang menjadi media turunnya wahyu adalah budaya Arab dengan segala unsur unsurnya. Al Qur'an melakukan inkulturasi nilai ke dalam tradisi yang berkembang sehingga menghasilkan budaya baru yang lebih baik. Proses inkulturasi ini berlangsung secara harmonis, sehingga masyarakat Arab menerima Islam tanpa merasa kehilangan kearabannya.

Selama kurang lebih dua puluh tiga tahun al-Qur'an melakukan perubahan mendasar pada tradisi masyarakat Arab. Al-Qur'an tidak hanya mereformasi budaya penerimanya, tetapi mengorganisasikan tatanan sosial dan juga mengeliminasi efek-efek negatif dari pelaksanaan institusi sosial yang ada. Kesemuanya dilakukan dengan melibatkan masyarakat dan pranata sosialnya untuk berperan dalam pengolahan dan pembentukan kebudayaan baru yang positif dan fungsional. Keterlibatan masyarakat dan tradisinya menunjukkan adanya proses pembelajaran norma melalui internalisasi ajaran al-Qur'an dalam perikehidupan sosial.

Dalam proses pewahyuannya, secara historis-kontekstual, ajaran-ajaran Al-Qur'an berhadapan bahkan bersinggungan dengan kebudayaan masyarakat setempat (Arab). Hal ini dibuktikan dengan banyaknya ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan berbagai kebiasaan atau adat istiadat masyarakat Arab.⁴ Bahkan terdapat beberapa ayat yang berbicara langsung (berdialog) dengan penduduk Arab yang menjadi sasaran pertama ajaran Al-Qur'an. Dalam proses inilah Al-Qur'an melakukan inkulturasi dalam rangka untuk membenahi, merekonstruksi, dan bahkan mendekonstruksi tradisi yang berlaku di masyarakat. Dalam kondisi ini kedudukan tradisi masyarakat Arab adalah sebagai media atau sarana inkulturasi ajaran Al-Qur'an.

Tradisi masyarakat Arab dibentuk secara bertahap sesuai dengan *world view* Al-Qur'an, yaitu tauhid (monoteisme). Prinsip inilah yang menjadi dasar bagaimana respon Al-Qur'an terhadap keberadaan dan keberlakuan sebuah tradisi. Artinya prinsip tauhid menjadi barometer bagi diterima tidaknya sebuah tradisi oleh Al-Qur'an. Ketika tradisi masyarakat Arab tersebut tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, maka Al-Qur'an membiarkannya tetap berlaku, atau memberikan penyempurnaan dalam *kaifiyah*nya.

³ Unsur transenden dan unsur non transenden terdapat dalam semua agama. Lihat selengkapnya dalam J.W.M. Baker, *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), hlm. 38.

⁴ Tentang tradisi-tradisi Arab yang diadopsi oleh Al Qur'an dapat dibaca dalam Khalil Abdul Karim, *Nahwa Fikri al Islam al Jadid*, khususnya Bab I yang berjudul *al Juzur al Tarikhiyyah li asy Syari'ati al Islamiyah* (Kairo: Dar al Misraal Mahrusah, 2003), hlm. 103

Namun jika tradisi tersebut tidak sejalan atau bahkan bertentangan dengan prinsip tauhid, maka Al-Qur'an mengubahnya atau bahkan melarang keberlakuannya.

Berdasarkan prinsip tauhid, respon Al-Qur'an terhadap tradisi Arab dapat dikelompokkan dalam tiga model, yaitu menerima dan menyempurnakan (*tahmil*), mengubah/merekonstruksi (*tagyir*), dan melarang atau menghentikan berlakunya (*tahrim*).⁵ Model *tahmil* menunjukkan respon Al-Qur'an yang mengapresiasi tradisi masyarakat Arab. Termasuk dalam model ini adalah tradisi perdagangan dan penghormatan bulan-bulan haram. Dalam masalah perdagangan, al-Qur'an memberikan respon yang apresiatif dan komplemen terhadap sistem yang sudah berlaku. Masyarakat Arab, yang kebanyakan berprofesi sebagai pedagang, sudah memiliki sistem ekonomi yang mapan dan diakui keberadaannya.⁶ Ayat-ayat yang berbicara tentang transaksi sebagian besar terdapat dalam surat-surat *mada>niyah*, terutama surat al-Baqarah.⁷ Ajaran-ajaran al-Qur'an yang berhubungan dengan perdagangan hanya berusaha mengubah tata cara dan gaya hidup (*overt culture*) dan bukan mengganti sebuah adat istiadat. Tata cara dan gaya hidup yang dipromosikan bertujuan untuk menghapus *disequilibrium* ekonomi dan sosial masyarakat Arab.

Penghormatan terhadap bulan-bulan haram juga diapresiasi oleh al-Qur'an. Bulan-bulan tersebut adalah: Rajab, Zul qa'dah, Zul Hijjah, Muharram, dan Rajab.⁸ Dalam bulan-bulan ini masyarakat dilarang melakukan peperangan, permusuhan, kezaliman, dan mengganggu jalannya upacara haji dan pasar umum. Al-Qur'an melanjutkan dan mengabsahkan keberlakuan bulan-bulan haram ini, bahkan menganggapnya sebagai bagian dari syiar-syiar Islam.⁹ Artinya terdapat kesejajaran kedudukan antara bulan

⁵ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008), hal. 117-135.

⁶ Suku Qurays yang mendominasi perdagangan di Mekkah, memiliki suatu tradisi yang dapat dikatakan perkotaan-perdagangan (*mercantile-urban*). Lihat dalam Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa Elizabet, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hal 17.

⁷ Terdapat lima ayat yang mengatur masalah perdagangan dan etika pelaksanaannya. Ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang: pembedaan antara praktek jual beli dengan praktek riba (Q.S. 2: 275), larangan transaksi dengan cara tipu daya (Q.S. 2: 188), perdagangan harus terjadi atas dasar suka rela (QS. 4: 29), aturan tentang pencatatan transaksi (Q.S. 2: 282), dan meluruskan timbangan saat transaksi (QS. 17: 35, 26:181-182, dan 55: 9).

⁸ Bagi masyarakat Arab, bulan Dzulqa'dah, Dzulhijjah, dan Muharram merupakan bulan pelaksanaan ibadah haji, sementara bulan Rajab, yang dianggap bulan ganjil, adalah waktu pelaksanaan umrah.

⁹ Sikap ini ditunjukkan dalam QS. 2: 194, 197, dan 217, serta QS. 5: 2 dan 97.

haram dengan syiar-syiar Islam. Hal ini juga menegaskan adanya pengakuan sekaligus penerimaan terhadap tradisi yang ada.

Model *tagyir* adalah respon Al-Qur'an yang menerima keberadaan sebuah tradisi tetapi mengubah tata cara pemberlakuannya. Dalam konteks ini bentuk tradisi ini tetap dilanjutkan, tetapi pelaksanaannya direkonstruksi sehingga tidak bertentangan dengan prinsip tauhid. Termasuk dalam model ini adalah pakaian dan aurat perempuan, tradisi perkawinan, waris, adopsi, dan *qisas-diyat*.

Al-Qur'an merekonstruksi dan membenahi masalah pakaian dan aurat perempuan, meliputi: aturan pergaulan antara perempuan dan laki-laki yang bukan muhrim¹⁰ serta aturan pakaian perempuan muslim.¹¹ Lembaga perkawinan yang terjadi di masyarakat Arab juga direkonstruksi al-Qur'an. Rekonstruksi tersebut meliputi: model perkawinan,¹² ketentuan mahar,¹³ dan aturan tentang talak. Sedangkan ketentuan baru yang diberikan al-Qur'an adalah dalam hal hak dan kewajiban suami istri serta masa iddah bagi istri yang tertalak.¹⁴

Al-Qur'an merespon praktek hukum waris ini dengan model adoptif-rekonstruktif melalui dua tahapan, yakni sistem wasiat dan desain pembagian warisan.¹⁵ Perubahan dari wasiat ke pembagian warisan menunjukkan metode al-Qur'an dalam mentransformasikan risalahnya, yaitu menyesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat penerima dan juga perubahan-perubahan yang terjadi.¹⁶

Dalam masalah adopsi, secara tegas al-Qur'an menyatakan bahwa anak angkat tidak dapat berubah statusnya menjadi anak kandung, sehingga kedudukannya berbeda dengan anak kandung.¹⁷ Anak angkat tidak dapat menjadi ahli waris, karena keberadaan

¹⁰ Aturan tersebut dijelaskan dalam QS. Al-Ahzab (33):53, cara berpakaian perempuan diatur Al-Qur'an dalam QS. An-Nur (24): 31.

¹¹ Lihat dalam QS. Al-Ahzab (33): 59.

¹² Model perkawinan yang masih ditolerir al-Quran adalah poligami dengan ketentuan; istri-istri itu tidak berstatus saudara (QS. 4: 23), batasan jumlah istri (QS. 4: 3),

¹³ Al-Qur'an mengubah paradigma mahar dari sebagai alat transaksi (diberikan kepada wali) menjadi hadiah perkawinan bagi perempuan. Lihat dalam QS. 4: 4, dan 24.

¹⁴ Ketentuan tentang iddah termaktub dalam QS. 33: 49, QS. 2: 228, 234.

¹⁵ Ketentuan tentang wasiat turun lebih dahulu daripada ayat-ayat tentang waris. Baca Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi, Yogyakarta: LkiS, 2004), hal 71

¹⁶ Atas dasar ini Asymawi mengkategorikan hukum waris sebagai hukum sipil, yang dapat diperbarui (pada tingkat individu dan publik) dengan kaidah-kaidah baru yang sesuai dengan peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw. lihat Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, hal 110.

¹⁷ Lihat dalam surat Al-Ahzab (33) ayat 4.

ahli waris ditetapkan berdasarkan hubungan darah.¹⁸ Namanyapun semestinya dinisbahkan kepada bapak kandungnya bukan kepada bapak angkatnya.¹⁹

Dalam hal *qis}a>s}-diyat* al-Qur'an merespon kebiasaan ini sebagaimana terekam dalam berbagai ayat-ayatnya. Al-Qur'an melegitimasi keberlakuan hukum *qis}a>s}-diyat*,²⁰ dan menggariskan prinsip pembalasan yang seimbang.²¹ Keluarga korban tetap memiliki wewenang untuk menuntut balas tetapi tidak boleh melampaui batas.²² Jika pembunuhan dilaksanakan dengan tidak sengaja, maka sanksinya adalah memerdekakan budak atau puasa dua bulan berturut-turut dan membayar diyat kepada keluarga korban.²³ Pembatasan ini berarti al-Qur'an memperbarui hukum *qis}a>s}-diyat* Arab jahiliyah. Al-Qur'an tetap mengadopsi lembaga hukum *qis}a>s}-diyat*, tetapi mengubah sistem dan prosedur berlakunya.

Model *tahrim* adalah respon Al-Qur'an yang melarang atau menghentikan berlakunya sebuah tradisi karena bertentangan dengan prinsip tauhid. Tradisi tersebut sebenarnya sudah berlaku dalam keseharian masyarakat Arab, atau dipahami masyarakat sebagai sebuah kebiasaan yang ditolerir. Namun demikian respon Al-Qur'an tegas menolak berlakunya kebiasaan tersebut dan mendekonstruksi berlakunya. Termasuk dalam model ini adalah tradisi judi, minum khamr, riba, dan perbudakan.

Al-Qur'an melarang keberadaan tradisi berjudi dan minum *khamr* melalui lima ayat, yaitu surat an-Nahl (16) ayat 67, surat al-Baqarah (2) ayat 219, surat an-Nisa (4) ayat 43, dan surat al-Maidah (5) ayat 90-91. Adat istiadat lain yang juga mengalami nasib yang sama adalah praktek riba, atau menarik tambahan dalam pembayaran hutang. Ayat-ayat yang mengomentari praktek riba adalah surat ar-Rum (30) ayat 39, surat al-Baqarah (2) ayat 275-276, 278-279, dan surat Ali Imran (3) ayat 130. Ayat-ayat yang memuat pelarangan tradisi berjudi, minum *khamr*, dan riba menggambarkan ketegasan sikap al-Quran yang menolak keberadaan tradisi ini.

Perbudakan juga termasuk tradisi yang dilarang oleh Al-Qur'an, meskipun tidak ada satu ayat pun yang secara tegas melarangnya. Namun perbudakan bertentangan

¹⁸ Lihat ketentuan dalam ayat 6 surat Al-Ahzab.

¹⁹ Penjelasannya lihat dalam ayat 5 surat Al-Ahzab (33).

²⁰ Ketentuan tersebut terdapat dalam surat Al-Baqarah (2) ayat 178.

²¹ Lihat ketentuan dalam surat An-Nahl (16) ayat 126.

²² Lihat juga ketentuan dalam surat Al-Isra (14) ayat 33.

²³ Lihat dalam surat An-Nisa (4) ayat 92 dan 93.

dengan konsep dasar al-Qur'an mengenai kesamaan derajat manusia.²⁴ Meskipun tidak secara tegas menolaknya, tetapi beberapa ayat al-Qur'an di atas mengindikasikan adanya upaya mengeliminir keberadaan budak.²⁵

Dialektika al-Qur'an dengan budaya Arab bukanlah sekedar mengadaptasi tradisi yang ada (*model of reality*) dan menyesuaikannya dengan ajaran al-Qur'an. Namun proses tersebut menghasilkan dan membentuk model baru (*model for reality*) sebagai hasil pengolahan selama proses inkulturasi. Hal ini ditunjukkan dengan respon al-Qur'an yang berbeda-beda terhadap tradisi yang ada. Tidak semua tradisi diterima dan atau ditolak, tetapi terdapat juga tradisi yang diolah kembali (direkonstruksi).

Dari paragraf di atas dapat dipahami bahwa, sejak awal turunnya ajaran Islam sudah melakukan kontak dengan kebudayaan masyarakat. Artinya proses pembentukan ajaran Islam, sebagaimana digambarkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, sudah melibatkan tradisi lokal. Tradisi-tradisi tersebut menjadi media penyampai ajaran universal Islam. Nilai-nilai universal ajaran Islam terinkulturasikan dalam kebudayaan masyarakat Arab sehingga membentuk kebudayaan baru yang islami. Kebudayaan Islam bentukan Al-Qur'an melalui Nabi Muhammad SAW memiliki basis kebudayaan lokal. Sehingga implementasinya pada masa kini dapat belajar dari bagaimana Al-Qur'an melakukannya ketika dalam proses pewahyuan hingga terbentuknya masyarakat Islam di Madinah.

Pengaruh akulturasi Al-Qur'an terhadap tradisi Arab menembus pada level perwujudan lahir (*overt culture*), dan inti kebudayaan (*covert culture*). Perwujudan lahiriyah kebudayaan terdiri dari tata cara dan gaya hidup, sedangkan inti sebuah kebudayaan meliputi: sistem nilai, keyakinan keagamaan, dan adat yang memiliki fungsi dalam masyarakat.²⁶ Ajaran-ajaran al-Qur'an tidak hanya berusaha mengubah tata cara dan gaya hidup, tetapi mampu mengubah paradigma berlakunya sebuah tradisi dalam masyarakat. Paradigma yang berubah adalah dari politeisme ke monoteisme, dari komunitas '*asabiyah*' ke masyarakat *ummah*, dan dari sistem sosial yang berkelas ke sistem yang berlandaskan kesetaraan sosial (*social equity*).

²⁴ Lihat dalam QS. Al-Hujurat (49): 11.

²⁵ Diantara ayat-ayat tersebut antara lain: peningkatan kesejahteraan budak dengan memasukkannya sebagai penerima zakat (QS. At-Taubah (9): 60), menganjurkan untuk memerdekakan budak (QS. al-Baqarah (2): 177, al-Balad (90): 12, 13), menikahi mereka lebih baik daripada wanita musyrik (QS. al-Baqarah (2): 221, an-Nur (24): 32), dan memasukkan memerdekakan budak sebagai salah satu bentuk sanksi atau kafarat bagi pelanggar aturan atau pelaku kriminal (QS. an-Nisa (4): 92, al-Maidah (5): 89, al-Mujadalah (58): 3).

²⁶ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta: UI Press, 1990), hal. 97.

Ketika Nabi Muhammad menerima wahyu untuk disampaikan kepada masyarakat Arab, maka repon masyarakat terbagi dua kelompok yaitu menerima dan menolak. Dua kelompok ini berasal dari kelas sosial yang berbeda bahkan bertentangan. Kelompok yang menerima sebagian besar berasal dari kalangan masyarakat bawah, yaitu mereka yang secara ekonomi dan politik kondisinya memprihatinkan. Dalam struktur sosial waktu itu, kelompok ini tidak pernah diperhitungkan keberadaannya. Mereka tidak memiliki kekuatan politik maupun ekonomi. Dalam al-Qur'an kelompok ini disebut dengan istilah *mukmin* dan *muslim*.

Kelompok kedua adalah mereka yang menolak atau menentang ajaran yang dibawa Nabi. Mayoritas kelompok ini berasal dari golongan aristokrat Qurays, suku yang paling disegani pada waktu itu. Berbeda dengan kelompok pertama, kelompok ini menguasai bidang politik sekaligus perekonomian. Mereka adalah pemuka-pemuka suku sekaligus para pedagang kaya. Mereka menjadi penentu kebijakan yang berlaku di kalangan suku-suku Arab. Kelompok oposan ini disebut dalam al-Qur'an dengan istilah *kafir*, *musyrik*, dan *munafik*.

Deskripsi di atas menunjukkan sebuah upaya harmonisasi Islam ke dalam masyarakat Arab sebagai penerima pertamanya. Penjelasan ini mengandung makna bahwa sejak awal wahyu sudah berhadapan dengan budaya. Allah sebagai Syari' mempertimbangkan sisi humanitas penerima wahyu sehingga melibatkan mereka dalam proses pentasyri'an. Beberapa ayat yang dimulai dengan lafal "*yas alu>naka*", atau penggunaan kata "*kami*" merupakan pelibatan masyarakat (Arab) dalam penetapan hukum Islam. Ini adalah gambaran harmonisasi ajaran Islam yang dilakukan melalui metode inkulturasi. Metode inilah yang semestinya dikembangkan pada masa pasca pewahyuan Al Qur'an.

C. Mempertahankan Ortodoksi Menghargai Heterodoksi

Islam dan kebudayaan adalah dua hal yang dapat dibedakan meskipun tidak dapat dipisahkan. Islam adalah agama yang berasal dari wahyu Tuhan. Ajaran-ajarannya bersifat teologis karena didasarkan pada kitab suci Al-Qur'an. Kebudayaan didefinisikan sebagai hasil cipta, karsa, dan karya manusia sehingga bersifat antropologis. Ruang lingkup kebudayaan meliputi keseluruhan cara hidup yang khas dengan penekanan pada

pengalaman sehari-hari. Makna sehari-hari meliputi: nilai (ideal-ideal abstrak), norma (prinsip atau aturan-aturan yang pasti) dan benda-benda material/simbolis. Makna tersebut dihasilkan oleh kolektivitas dan bukan oleh individu, sehingga konsep kebudayaan mengacu pada makna-makna bersama.²⁷ Dalam proses penciptaan kebudayaan tersebut tidak dapat dilepaskan dari kepercayaan atau keyakinan masyarakat terhadap agama. Ajaran agama yang dipahami masyarakat membentuk pola pikir yang kemudian dituangkan dalam bentuk tradisi yang disepakati bersama.

Islam bukanlah produk budaya, tetapi ajaran Islam mampu mewarnai berbagai aspek kebudayaan. Dalam implementasi ajarannya, Islam memerlukan media untuk mentransformasikan nilai-nilai universalnya ke dalam tataran praksis kehidupan. Dari sinilah muncul keragaman kebudayaan Islam, yang disebabkan adanya perbedaan penafsiran dan pembumian ajaran Islam. Maka kebudayaan Islam sebenarnya adalah hasil perpaduan antara ajaran Islam yang dipahami masyarakat dengan kebudayaannya, atau penerjemahan universalitas ajaran Islam ke dalam lokalitas kebudayaan.

Keragaman kebudayaan Islam mestinya dipahami sebagai sebuah otentisitas Islam yang nyata. Namun tidak jarang pula yang memahaminya sebagai sebuah penyimpangan ajaran agama. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari dua hal, yaitu perbedaan persepsi tentang kebudayaan Islam dan realitas kebudayaan masyarakat Islam yang berwarna. Sebagian umat Islam memahami bahwa praktek umat Islam hendaknya didasarkan pada kehidupan masyarakat klasik, khususnya masa nabi Muhammad SAW. Kehidupan masyarakat Islam masa Nabi dianggap sebagai contoh ideal yang harus diterapkan selamanya. Maka jika terjadi perbedaan dengan praktek masyarakat Islam sekarang, maka praktek tersebut dianggap penyimpangan yang harus diluruskan.

Dalam realitas kebudayaan masyarakat Islam, masih ditemukan adanya unsur-unsur yang tidak Islami. Hal ini disebabkan masih kuatnya masyarakat setempat memegang kepercayaan lokalnya dan mengambil ajaran Islam dari aspek luarnya saja. Praktek ini kemudian disebut sinkretisasi, yaitu percampuran kepercayaan lokal dengan keyakinan Islam. Kepercayaan lokal masyarakat biasanya berhubungan dengan keyakinan animisme dinamisme yang memang mendominasi pemikiran masyarakat, khususnya masyarakat pedalaman. Kenyataan inilah yang menyebabkan munculnya

²⁷ Chris Barker, *Cultural Studies, Teori dan Praktik*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center (Yogyakarta: Bentang, 2005), hal 48-50.

kosakata takhayul, bid'ah, dan khurafat, yang dapat menjurus kepada kemusyrikan, sesuatu yang diharamkan dalam Islam.

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana kerangka teori yang dapat digunakan untuk mendialogkan Islam dengan kebudayaan lokal masyarakat sekarang. Kerangka teori yang dapat digunakan dalam mendialogkan Islam dengan kebudayaan lokal adalah konsep reproduksi kebudayaan Al-Qur'an. Proses ini merupakan penegasan dan konstruksi identitas budaya, yang mensyaratkan adanya adaptasi dalam kehidupan sosial. Hal ini berimplikasi pada munculnya gejala budaya, baik pada tataran individu maupun sosial. Pada tingkatan individu reproduksi budaya menyebabkan adanya resistensi di dalam reproduksi identitas kultural. Dalam tataran sosial akan terjadi dominasi dan subordinasi budaya secara dinamis.²⁸

Berdasarkan teori difusi atau persebaran kebudayaan, praktek kebudayaan Islam klasik terbentuk akibat pengaruh implementasi fiqh mazhab. Hasil pemikiran para fuqaha pada abad ke 3 hijrah berakibat terbentuknya ortodoksi Islam. Ortodoksi inilah yang kemudian melahirkan *great tradition* yang selalu menjadi dasar pengabsahan terhadap perilaku budaya masyarakat Islam. Jika sebuah perilaku budaya, meskipun dipraktikkan oleh masyarakat muslim, tidak sesuai dengan ortodoksi, maka hal itu dianggap sebagai sebuah penyimpangan. Munculnya kosa kata bid'ah adalah penilaian terhadap ketidaksesuaian antara ortodoksi dengan kebudayaan masyarakat, sekalipun muslim.

Dalam sejarah konstruksinya, ortodoksi yang bersumber dari ijtihad para fuqaha dikategorikan sebagai *reflective view*, yaitu pandangan pandangan ideal dalam menafsirkan ajaran islam ke dalam pola perilaku. Hal ini tentu tidak selalu sejalan dengan realitas sosial, karena dalam implementasinya hukum dalam fiqh akan disesuaikan atau diadaptasikan dengan realitas sosial yang ada. Maka akan terjadi akulturasi antara fiqh dengan kebudayaan atau tradisi lokal. Hasil akulturasi inilah yang kemudian dikenal sebagai *little tradition*. Jumlah *little tradition* ini tentu banyak dan bervariasi tergantung pada wilayah geografis kebudayaan mana terjadinya proses akulturasi tersebut. Keragaman *little tradition* inilah yang kemudian menimbulkan kosa kata heterodoksi. Oleh karena itu, berbeda dari ortodoksi yang tunggal dan merupakan hasil dari *reflective view*,

²⁸ Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 41-45.

heterodoksi bersifat beragam dan merupakan hasil *unreflective many*.²⁹ Pembentukannya melibatkan masyarakat secara mayoritas, sehingga dapat diposisikan sebagai hasil mufakat bersama.

Dengan demikian secara historis keberadaan heterodoksi harus diposisikan sebagai implementasi ortodoksi dalam realitas sosial. Keberadaannya merupakan manifestasi dari ajaran Islam in action, sehingga perlu dilihat kontinuitas dan perubahannya. Heterodoksi bukanlah penyimpangan dari ortodoksi, tetapi menjadi penguat keberadaan ortodoksi dalam lingkup lokalitas particular. Dalam heterodoksi dapat ditemukan bagaimana nilai-nilai universal Islam berintegrasi dengan nilai-nilai lokal masyarakat, sebagai bagian dari upaya melakukan reproduksi kebudayaan.

Para fuqaha menyadari akan munculnya dialektika antara ketentuan fiqh dengan budaya lokal, sehingga merekapun merumuskan pegangan metodologis untuk menghadapi akulturasi tersebut. Metode '*urf*, kaidah *al 'adah al muh}akkamah* dan *taghayyiru al ah}ka>m bi at taghayyirul azma>ni wa al amka>n* disusun sebagai alat analisis bagi munculnya perkembangan kebudayaan yang begitu pesat. Pada masa sekarang ini, metode dan kaidah tersebut tentu tidak cukup mampu menjawab realitas empiris karena hanya berfungsi untuk menjelaskan tradisi *syar'u man qablana*. Oleh karena itu perlu dirumuskan prinsip-prinsip yang dapat menjadi landasan adanya akulturasi dalam konteks *syar'u man ba'dana*.

Prinsip yang dapat menjadi *guide line* bagi penciptaan harmonisasi antara universalitas ajaran Islam dengan partikularitas kebudayaan meliputi empat hal; yaitu prinsip keterbukaan, toleransi, kebebasan, dan otentitas. Pertama, prinsip keterbukaan terhadap penyerapan unsur-unsur kebudayaan. Prinsip ini sudah ditunjukkan Islam sejak masa pewahyuan, sehingga banyak tradisi Arab yang diakomodir ke dalam hukum Al Qur'an. Proses penyerapan ini dilakukan melalui tahapan adopsi, adaptasi, dan integrasi, sehingga menghasilkan kebudayaan baru. Keterbukaan tidak dimaknai sebagai penyerapan total tanpa seleksi. Terdapat proses adaptasi lokalitas melalui rekonstruksi bahkan dekonstruksi terhadap keberadaan norma lokalitas tersebut.

Prinsip keterbukaan harus didasarkan pada prinsip kedua, yaitu toleransi. Prinsip ini memerlukan barometer untuk implementasinya. Teks atau nash dapat dijadikan

²⁹ Tentang konsep great tradition dan little tradition baca M Bambang Pranowo, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998).

sebagai standar untuk mengukur batasan wilayah toleransi. Ketika Islam berhadapan dengan kebudayaan, barometer toleransi yang digunakan adalah worldview Islam, yaitu tauhid. Konsep reproduksi kebudayaan Al-Qur'an bertumpu pada tauhid sebagai basis implementasinya. Dalam mereproduksi kebudayaan, prinsip tauhid diterjemahkan dalam dua prinsip pokok yaitu kesetaraan sosial (*social equity*) dan humanisasi tradisi.³⁰ Prinsip inilah yang menjadi tolok ukur, apakah sebuah tradisi lokal dapat diterima atau ditolak keberadaannya. Sebuah tradisi dapat diterima dan dilanjutkan berlakunya jika secara simbolik maupun substansial tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, mempromosikan penegakan kesetaraan sosial, dan tidak bertentangan dengan fitrah kemanusiaan.

Prinsip ketiga adalah kebebasan, yang bertujuan untuk pengembangan kreatifitas budaya, termasuk dalam hal ini adalah kebebasan berpendapat. Zona kebebasan dalam penciptaan kreatifitas budaya tetap berada dalam koridor tauhid.³¹ Relativitas kebenaran harus dijadikan pijakan dalam mengukur pendapat seseorang. Fiqh yang membentuk ortodoksi adalah produk akal para fuqaha dalam memahami ayat ayat dan hadis hukum, sehingga kebenarannya bersifat relative. Meskipun hukum hukum fiqh kemudian melembaga dalam perilaku sosial, tidak berarti menjadikannya memiliki kebenaran mutlak. Pemahaman akan kerelativan fiqh menjadi penting, agar perbedaan yang ada di luar fiqh yang diyakini diterima secara terbuka. Konflik yang muncul pada masa sekarang lebih banyak disebabkan karena perbedaan fiqh yang dipegangi, sebagai akibat dari pemutlakan produk ijtihad para ulama.

Prinsip keempat adalah otentisitas, yaitu mencari kesamaan nomotetic antara kebudayaan dengan ajaran agama yaitu kesatuan spiritualitas. Keragaman kebudayaan dapat diintegrasikan dalam kesatuan jiwa yang mampu menyatukan antar heterodoksi yang ada. Dimensi spiritualitas diposisikan sebagai sumber energi dalam menggerakkan pendulum heterodoksi yang ada di masyarakat muslim. Pada masa modern sekarang ini tidak mungkin mengalienasi sebuah budaya dari pengaruh budaya lain. Maka bukan sikap yang bijaksana jika heterodoksi dipandang sebagai penyimpangan dari ortodoksi,

³⁰ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an*, hal. 164.

³¹ Teori *nazariyat al hududnya* Muhammad sahrur dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam penerjemahan konsep kebebasan ini. Lihat dalam Muhammad Sahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: El-Saq Press, 2003), khususnya hlm. 31-45.

sama tidak bijaksananya jika menganggap ortodoksi sebagai ukuran kebenaran dalam perilaku keberagamaan.

Konsep reproduksi kebudayaan Al-Qur'an adalah dasar teologis bagi upaya mengharmonisasikan Islam dengan budaya lokal pada masa kini. Apa yang ditunjukkan Al-Qur'an, melalui Nabi Muhammad sebagai *agent of cultural change*, merupakan sebuah metode bagaimana membentuk kebudayaan Islam dengan tetap menghargai tradisi lokal. Namun demikian ajaran-ajaran Al-Qur'an tetap dalam posisi dominan, karena menjadi barometer untuk menentukan keabsahan sebuah tradisi. Ajaran-ajaran Al-Qur'an yang transenden dan immaterial ditransformasikan ke dalam kebudayaan masyarakat yang historis dan material.

Dengan demikian keabsahan heterodoksi dalam perspektif kebudayaan Islam tidak dilihat dari sisi bentuk, melainkan ditekankan pada sisi substansinya. Bentuk kebudayaan masyarakat memiliki keragaman karena perbedaan pola pikir, keyakinan, dan kreativitas pendukungnya. Selama substansi tradisi tersebut tidak bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam, maka tetap dapat diadopsi keberadaannya. Keabsahannya tidak diukur berdasarkan ada tidaknya tradisi tersebut pada masa Nabi. Kebudayaan Islam masa nabi berbahan dasar tradisi Arab, sehingga pengembangannya pada masa sekarang lebih menekankan sisi keislamannya, bukan kearabannya.

Pengolahan tradisi masyarakat menjadi tradisi Islam dapat dilakukan melalui proses adopsi, adaptasi dan integrasi. Dalam kaitannya dengan dakwah Islam yang harmonis, maka setiap tradisi masyarakat harus dipandang sebagai sebuah produk yang bernilai luhur dan mengandung kearifan lokal. Tradisi-tradisi yang sudah berlaku di masyarakat selayaknya diapresiasi sambil dilihat dari sisi fungsionalisasinya, kesesuaiannya dengan prinsip tauhid, *social equity*, fitrah kemanusiaan, meskipun dengan variasi yang lain. Dalam konteks ini perlu dipahami konsep keyakinan dan nilai-nilai kebudayaan lokal yang menjadi dasar pembentuk tradisi.

Pemahaman terhadap konstruksi kebudayaan lokal sangat penting untuk menentukan bagaimana harmonisasi itu dilakukan. Bagian-bagian mana dari sebuah kebudayaan lokal tersebut yang harus tetap diapresiasi, bagian mana yang harus direkonstruksi, dan bagian mana yang harus dihilangkan. Jika bagian-bagian dari kebudayaan tersebut menjurus pada pelanggaran tauhid, membuat masyarakat dekat

dengan kemusyrikan, maka bagian tersebut harus dihilangkan. Demikian juga jika pelaksanaan tradisi tersebut menyebabkan terjadinya diskriminasi sosial atau menyebabkan kastanisasi masyarakat, maka pelaksanaannya harus diubah. Atau jika kegiatan kebudayaan tersebut justru merendahkan derajat kemanusiaan atau melanggar fitrahnya, maka sudah selayaknya kebudayaan tersebut direkonstruksi atau bahkan didekonstruksi keberlakuannya.

Jika tidak semua bagian dari kebudayaan lokal bertentangan dengan prinsip tauhid, maka perlu dilakukan rekonstruksi. Dalam proses ini maka tahap integrasi ajaran Islam ke dalam tradisi lokal tersebut mulai dijalankan. Apa yang dilakukan para pendakwah Islam pertama ke Nusantara merupakan bukti nyata adanya upaya reproduksi kebudayaan. Maka hasilnya dapat kita lihat, dalam masyarakat Islam di Indonesia terdapat keragaman tradisi yang itu disebabkan adanya proses integrasi atau akulturasi antara ajaran Islam dengan tradisi lokal. Masyarakat Jawa misalnya, memiliki tradisi selamatan yang berakar dari kebudayaan lokal, sehingga praktik ini mungkin tidak ditemukan di masyarakat Islam daerah yang lain.

D. Penutup

Harmonisasi ajaran Islam dapat terjadi jika ada kesepahaman dalam menilai kedudukan ortodoksi dan heterodoksi. Kedua produk kebudayaan ini terjadi karena proses difusi dan akulturasi, yang bermula dari pemikiran seseorang atau sekelompok orang (*reflective view*) dan menjelma ke dalam perilaku bersama masyarakat (*unreflective many*). Adanya heterodoksi yang beragam merupakan bukti adanya kontinuitas dan perubahan dalam mengaplikasikan ajaran Islam dari tempat kemunculan pertamanya di Jazirah Arab hingga menyebar ke seluruh penjuru dunia.

DAFTAR PUSTAKA

- Jalaluddin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih* (Bandung: Mizan dan Mutahhari Press, 2007).
- Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008).
- Tibi, Bassam, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa Elizabet, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Al-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta: UI Press, 1990).

Chris Barker, *Cultural Studies, Teori dan Praktik*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center (Yogyakarta: Bentang, 2005).

Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

M Bambang Pranowo, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998).

Muhammad Sahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: El-Saq Press, 2003)

J.W.M. Baker, *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1984)

Khalil Abdul Karim, *Nahwa Fikri al Islam al Jadid*, (Kairo: Dar al Misraal Mahrusah, 2003)